

# Basel 1516

Erasmus' Edition of the New Testament

Edited by

Martin Wallraff, Silvana Seidel Menchi,  
Kaspar von Greyerz

Mohr Siebeck



## Inhaltsverzeichnis

Preface .....	IX
---------------	----

### *The Novum Instrumentum 1516 and Its Philological Background*

MARK VESSEY	
Basel 1514: Erasmus' Critical Turn .....	3

ERIKA RUMMEL	
Biblical Humanism .....	27

AUGUST DEN HOLLANDER	
Late Medieval Vernacular Bible Production in the Low Countries .....	43

IGNACIO GARCÍA PINILLA	
Reconsidering the Relationship between the Complutensian Polyglot Bible and Erasmus' <i>Novum Testamentum</i> .....	59

### *The Text of the New Testament and Its Additions*

PATRICK ANDRIST	
Structure and History of the Biblical Manuscripts Used by Erasmus for His 1516 Edition .....	81

ANDREW J. BROWN	
The Manuscript Sources and Textual Character of Erasmus' 1516 Greek New Testament .....	125

MARTIN WALLRAFF	
Paratexte der Bibel: Was Erasmus edierte außer dem Neuen Testament ...	145

MIEKSKE VAN POLL-VAN DE LISDONK

Die *Annotationes in Novum Testamentum* im Rahmen von Erasmus'

Werken zur Bibel ..... 175

JAN KRANS

Deconstructing the Vulgate: Erasmus' Philological Work in the *Capita*

and the *Soloecismi* ..... 187

SILVANA SEIDEL MENCHI

How to Domesticate the New Testament:

Erasmus' Dilemmas (1516–1535) ..... 207

### *Communication and Reception*

VALENTINA SEBASTIANI

The Impact of Erasmus' New Testament on the European

Market (1516–1527): Considerations Regarding the Production

and Distribution of a Publishing Success ..... 225

MARIE BARRAL-BARON

Erasmus and the New Testament: Innovation and Subversion? ..... 239

GRETA KROEKER

Theological and Humanistic Legacies of Erasmus in the Age of Reform ... 255

SUNDAR HENNY

Unmittelbarkeit und Überlieferung: Erasmus und Beza zum Status

des neutestamentlichen Textes ..... 267

CHRISTINE CHRIST-VON WEDEL

Die Nachwirkung des Neuen Testaments von Erasmus

in den reformatorischen Kirchen ..... 291

Abbreviations ..... 311

Acknowledgements for Figures ..... 312

Authors and Editors ..... 313

Index of Proper Names ..... 315

# Unmittelbarkeit und Überlieferung

## Erasmus und Beza zum Status des neutestamentlichen Textes

SUNDAR HENNY

Die vielschichtige Entstehungsgeschichte und die Mehrsprachigkeit ihrer heiligen Schriften stellt für eine Offenbarungs- und Buchreligion wie das Christentum ein fundamentales Problem dar. Wie soll Textpflege aussehen angesichts eines Gott-Vaters, der sich in hebräischer Sprache mitteilte, dessen Sohn aramäisch sprach und lediglich in den Sand schrieb und eines neutestamentlichen Textes in Griechisch, der vom (zuweilen auch polyglotten) Heiligen Geist inspiriert zu sein beansprucht? Diese seit jeher dem Christentum inhärente Spannung nahm um 1500 in demselben Maße zu, wie im Kontext von Renaissance und Reformation die durch den Buchdruck begünstigte Verfügbarkeit von Texten, die philologische Kompetenz und die Devisen *ad fontes* und *sola scriptura* an Virulenz gewannen. Vor diesem Hintergrund wird im Folgenden erörtert, welche Qualität Erasmus dem neutestamentlichen Text zuerkannte. Im Fokus sollen dabei seine Äußerungen über die schriftliche und sprachliche Verfasstheit dieses Textes stehen. In einem zweiten Schritt soll dann untersucht werden, wie eine Schlüsselfigur in der Wirkungsgeschichte des *Novum Testamentum*, der Genfer Reformator Théodore de Bèze (Beza), der aus religionspolitischen Gründen auf einen feststehenden Text ebenso angewiesen war wie er die Unentschiedenheit des Erasmus kritisierte, über dieselben Fragen urteilte.

### Erasmus zum Status des biblischen Textes.

#### Die *Praefatio* zu den *Annotationes*

Der Status des biblischen Textes ist, gemäß einer an den Leser gerichteten Erklärung des Erasmus zu seinen Anmerkungen (*Annotationes*) zum Neuen Testament, nicht einfach auf den Punkt zu bringen.<sup>1</sup> Er betont darin die Notwendigkeit, ja das Gebot der Textpflege. Das Wort (*verbum*) verdiene höchste Achtung,

---

<sup>1</sup> Vgl. In *annotationes Novi Testamenti praefatio*, ASD VI-5, 53–63.

denn zum einen werde Christus selbst als das Wort verehrt, zum anderen habe ebendieser Christus selbst bekräftigt, dass kein Jota vom Gesetz vergehen werde. Zwar werde ein schlichtes, buchstäbliches Schriftverständnis allgemein als gegenüber einer geistlichen Deutung minderwertig angesehen, aber ohne Buchstaben gebe es nunmal keinen Text und damit auch keine geistliche Deutung desselben. Der unansehnliche Haufen Textgestein (*rudera*) sei aber im Grunde der Mörtel, der den Riesenbau der Hermeneutik zusammenhalte. Die Analogie von Text und Christus, der nach christlicher Lehre bekanntlich wahrer Mensch und wahrer Gott war, erlaubt es Erasmus, den Bibeltext sowohl als irdisch wie auch als überirdisch, als ebenso wertlos wie wertvoll, als „majestätischen Mörtel“ darzustellen. Die Baustellen-Metaphorik mit dem bald hoch, bald niedrig eingeschätzten Baumaterial verdankt sich dabei ihrerseits einem biblischen Motiv, heißt es doch in den Evangelien von Christus, dass der von den Bauleuten verworfene Stein zum Eckstein geworden sei.<sup>2</sup>

Mit solcher Umwertung erschöpft sich die mehrstimmige Charakterisierung des Bibeltextes noch nicht. In der Folge spricht Erasmus vom Wort Gottes als einer kostbaren Perle und als in schäbige Hüllen gekleidete Schätze. Diese Vergleiche – die an sich schon und wiederum reich an Anspielungen auf neutestamentliche Textstellen sind<sup>3</sup> – überführt er in der Folge in den Vergleich mit Christus als Gott in niedriger Menschengestalt, der im Stall zu Bethlehem auch nicht besser gewickelt war.<sup>4</sup> Unmittelbar daran anknüpfend parallelisiert Erasmus den Demutsgestus der Menschwerdung Gottes mit dem Gestus des sich ebenfalls herabbeugenden Forschers: So sei sich Hieronymus nicht zu schade gewesen, von einem Juden zu lernen und Augustin, der ehrbare Bischof von Hippo, hätte auf seine alten Tage hin das in der Jugend verworfene Griechischstudium wieder aufgenommen. Die Kenosis Gottes wird von großen Männern – und Erasmus in ihrem Gefolge – imitiert und so zu deren Apotheose. Solche Selbstdarstellung im Modus stolzer Demut betreibt Erasmus noch an manch anderer Stelle der *Praefatio*, wenn er sich etwa als Kärrner („aber für den Tempel Gottes!“<sup>5</sup>) oder als Straßenarbeiter (und Bahnbrecher) stilisiert.

Im weiteren Verlauf verändert sich die Metaphorik: Statt dem Bauen und statt Gebäuden steht nun die bildliche Sinnlichkeit des Textes im Vordergrund. Die Schrift in ihrer ursprünglichen Sprache zu lesen, bedeute, die Frucht selbst vom Baum zu pflücken, das – im Unterschied zu den verschmutzten Unterläufen – reine Quellwasser selbst zu schöpfen (*e purissimis fontibus ... haurire*),<sup>6</sup> den

<sup>2</sup> Vgl. Mt. 21,42.

<sup>3</sup> Vgl. Mt. 13,45–46; 2 Kor. 4,7.

<sup>4</sup> Zu Christus als dem Wort Gottes bei Erasmus vgl. M. O'Rourke Boyle, *Erasmus on Language and Method in Theology*, *Erasmus Studies* 2 (Toronto 1977), 3–31; J. Chomarat, *Grammaire et rhétorique chez Érasme*, 2 Bde. (Paris 1981), Bd. 1, 39–42.

<sup>5</sup> „sed ad structuram templi Dei“. In *annotationes Novi Testamenti praefatio*, ASD VI-5, 60, Z. 132 f. – Übersetzungen aus dem Lateinischen sind, falls nicht anders vermerkt, meine eigenen.

<sup>6</sup> In *annotationes Novi Testamenti praefatio*, ASD VI-5, 60, Z. 145 f.

Wein im Fass selbst anzupapfen. Den Heiligen Schriften eigne der Duft der Echtheit, wenn sie in jener Sprache gelesen würden, in der sie zuerst von jenen aufgeschrieben worden seien, die sie teils direkt vom göttlichen Mund übernommen, teils inspiriert vom Heiligen Geist überliefert hätten.<sup>7</sup> Die Bildlichkeit der Speise und die Korrelation von essendem und aussprechendem Mund verspricht Unmittelbarkeit. Das Problem der sich dazwischenschiebenden und damit dieses Mund-zu-Mund-Szenario störenden Schriftlichkeit löst Erasmus, indem er für das Lippenlesen der Evangelisten die Vokabel „schöpfen“ (*haurire*) verwendet, die er oben ebenfalls für die Lektüre in der Originalsprache verwendet hatte. Wie die Evangelisten aus dem Mund Jesu, so schöpft der Leser aus der Schrift. Damit ist allerdings noch nicht das Problem der spezifischen Sprache Jesu gelöst, also das Problem, dass die Worte Jesu nicht nur als geschriebener Text (im Gegensatz zur mündlichen Rede), sondern zudem in einer anderen Sprache als derjenigen, in der sie mutmaßlich gesprochen wurden, aufgeschrieben wurden. Erasmus begegnet dieser Differenz folgendermaßen:

Wenn die Reden Christi auf Hebräisch oder Syrisch erhalten wären, also wortwörtlich so, wie er sie gesprochen hat, wer würde nicht über ihnen sinn wollen und dabei nicht nur die Wortgewalt und Bedeutungsnuancen, sondern auch jedes einzelne Schriftzeichen gründlichst untersuchen? Wir haben aber gewiss eine Überlieferung, die diesem Idealfall sehr nahe kommt – doch wir verachten sie. Zeigt jemand auf das Gewand Christi oder seine Fußspur, so knien wir nieder, verehren diese Gegenstände und bedecken sie mit Küssen. Doch selbst wenn einer alle Gewänder Christi und den gesamten Hausrat von dessen Mutter vorlegen könnte, so gibt es doch nichts, was Christus so anschaulich und wirksam auf vollkommene Weise wiedergibt, ausdrückt und darstellt, wie die Schriften der Evangelisten und Apostel.<sup>8</sup>

Der Text des Neuen Testaments ist, so legt es der Anfang der oben angeführten Passage nahe, nur die zweitbeste oder gar eine Notlösung. Da die gesprochenen Worte Jesu nicht erhalten sind, muss man sich mit dem Nächstbesten, der griechischen Übersetzung, abfinden. Gäbe es eine direkte Aufzeichnung der Worte Jesu, so wäre eine kultische Verehrung, die dem Reliquienkult in nichts nachstünde, nur angemessen. Anschaulich illustriert Erasmus anschließend solchen Reliquienkult und nennt die entsprechenden Gesten (niederknien, verehren, küssen). In einem weiteren Schritt präsentiert er den vorliegenden Bibeltext

<sup>7</sup> „[D]ivinae literae nescio quid habent nativae fragrantiae, nescio quid spirant suum ac genuinum, si eo sermone legantur quo primum scripserunt ii qui partim e sacro illo ac coelesti hauserunt ore, partim eiusdem afflati Spiritu nobis tradiderunt.“ *In annotationes Novi Testamenti praefatio*, ASD VI-5, 60, Z. 150–153.

<sup>8</sup> „Si Christi sermones extarent Hebraicis aut Syriacis, hoc est iisdem verbis proditi quibus ille locutus est, cui non cordi foret in illis philosophari et non solum verborum vim ac proprietatem, verum singulos etiam apices excutere? Certe quod huic est proximum, habemus et negligimus. Si quis ostentet Christi vestem aut pedis vestigium, procumbimus, adoramus, exosculamur. Atqui ut universas illius vestes et totam maternae domus supellectilem proferas, nihil est quod Christum expressius, efficacius, absolutius referat, exprimat, repraesentet quam evangelistarum et apostolorum literae.“ *In annotationes Novi Testamenti praefatio*, ASD VI-5, 60, Z. 153–161.

dann aber als jede gegenständliche Reliquie an Gegenwärtigkeit Gottes noch übertreffend. Von der Wünschbarkeit einer direkten Aufzeichnung, einer Wortreliquie sozusagen, gelangt Erasmus zu dem eigentlichen Reliquienkult, um dann die vorhandene textliche Überlieferung noch über diesen Reliquienkult zu stellen. Zurück bleibt der Eindruck, mit dem neutestamentlichen Text in der vorliegenden Form nicht die zweitbeste, sondern die nicht zu überbietende Vergegenwärtigung Gottes verfügbar zu haben. Auch auf Gott trifft demnach Erasmus' Diktum zu: Das bessere Bild zeigen seine Schriften.<sup>9</sup>

### Die Bedeutung des Griechischen

Sprachen waren im 16. Jahrhundert keine neutralen Gefäße für beliebige Inhalte, sondern hatten ihre je eigene Bedeutung. Entgegen dem Eindruck, den die häufig auftretende Wendung von „den drei Sprachen“ vermittelt, waren Hebräisch, Griechisch und Latein nicht einfach austauschbar.<sup>10</sup> Vielmehr konnte bereits das Studium und die Wertschätzung einer Sprache als Bekenntnis verstanden werden. Ein Bekenntnis zum Griechischen war auch ein Bekenntnis zu Reformen und eine Absage an eine als überkommen empfundene Frömmigkeit und Wissenschaft. Griechisch als Sprache an sich, nicht bloß Griechisch als Sprache des Neuen Testaments, war eine religiöse und weltanschauliche Stellungnahme. So offenbarte der spätere Märtyrer John Firth (1503–33) sich und seinen Glauben, als er in Gefangenschaft in Reading die ersten Verse aus Homers *Ilias* deklamierte.<sup>11</sup>

Wie hoch Erasmus Griechisch schätzte, ist an zahlreichen Orten belegt.<sup>12</sup> So schreibt er im Dezember 1504 an John Colet, dass er seine Blütenlese aus den Gärten der griechischen Literatur auch für seine biblischen Arbeiten verwenden wolle, „denn dies weiß ich bestimmt und aus eigener Erfahrung, dass wir ohne griechischen Hintergrund zu überhaupt keiner Wissenschaft geschickt sind“.<sup>13</sup> In seiner pädagogischen Schrift *De ratione studii*, die er 1511 erstmals veröffent-

<sup>9</sup> Somit leistet nach Erasmus die griechische Verschriftlichung der mündlichen Worte Jesu durch die Evangelisten das, was Erasmus später durch seine *Paraphrasen* ebenfalls, aber durch eine umgekehrte Operation – d.h. durch eine „Vermündlichung“ des Bibeltextes – erreichen will, nämlich eine durch rhetorische Aneignung intensivierte Gegenwart Gottes. Vgl. M. Vessey, 'The Tongue and the Book. Erasmus' Paraphrases on the New Testament and the Arts of Scripture', in ders. / H. M. Pabel (Hg.), *Holy Scripture Speaks. The Production and Reception of Erasmus' Paraphrases on the New Testament*, Erasmus Studies 14 (Toronto 2002), 29–58.

<sup>10</sup> Vgl. S. Goldhill, *Who Needs Greek? Contests in The Cultural History of Hellenism* (Cambridge 2002), 37.

<sup>11</sup> Vgl. ebd., 34.

<sup>12</sup> Vgl. zum Verhältnis von Erasmus zu Griechisch und Hebräisch Chomarat, *Grammaire* (op. cit. Anm. 4), Bd. 1, 301–344.

<sup>13</sup> „Nam hoc unum expertus video, nullis in literis nos esse aliquid sine Graecitate.“ Allen I, ep. 181, Z. 90–92. Diesbezüglich hat sich die Einstellung des Erasmus nicht verändert: Zahl-



lichte, hatte Erasmus die Kenntnis des Griechischen – das er im Übrigen anhand von Lukian (der im Folgenden noch von Bedeutung sein wird) zu lernen empfahl – als den Anfang aller Wissenschaft gepriesen, „denn wo sonst kann man reineres Wasser eiliger und bequemer schöpfen als von diesen reinen Quellen?“<sup>14</sup> Mit genau denselben Bildern umschreibt Erasmus auch in der oben diskutierten Vorrede zu den *Annotationes* den griechischen Urtext des Neuen Testaments, die *Graeca veritas*, als eine Quelle (*fons*), die im Unterschied zum Unterlauf von Flüssen gänzlich rein und unverschmutzt sei. Es konnte somit für das Neue Testament gar nichts Besseres geben als den griechischen Text, nicht obwohl, sondern weil er griechisch vorlag.

Natürlich konnten auch das Hebräische und der hebräische Urtext des Alten Testaments als solche reine Quellen gelten, und tatsächlich propagierte Erasmus auch das Erlernen dieser Sprache. Dennoch bleibt in seinen entsprechenden Äußerungen immer überdeutlich, wo für ihn tatsächlich die Musik spielte.<sup>15</sup> Repräsentativ für die allenfalls gönnerhafte Haltung gegenüber dem Hebräischen ist die Bemerkung in einem an Johannes Eck gerichteten Brief vom 15. Mai 1518: „Für den Fall, dass du die Kenntnis des Griechischen und Hebräischen für eine unbedeutende Sache hältst: Damals [d. h. in der Spätantike] wurde in Philosophie und Theologie alles auf Griechisch verhandelt.“<sup>16</sup> Für das Hebräische konnte das so nicht reklamiert werden. Wenn Erasmus Hebräisch auch als Ur- oder Quellsprache wertschätzte, so konnte doch das Hebräische nicht mit einem Platon oder Origenes aufwarten – und noch weniger, dachte womöglich Erasmus, mit einem Lukian.

### Syrien auf Erasmus' Bücherregal. Lukian und Hieronymus

Die „hebräischen oder syrischen“ Worte Jesu erwähnt Erasmus in der oben angeführten Passage aus dem Vorwort der *Annotationes*, um dann aber die Vorzüglichkeit des griechischen Textes zu loben. Die Gegenüberstellung von semitischen, mehr oder weniger auseinandergehaltenen Sprachen mit dem Griechischen findet sich noch an anderen Orten in den Büchern des Erasmus. Es soll daher, nach dem Beispiel einer jüngeren Erasmus-Forschung, ein Blick auf sein

---

reiche ähnliche Äußerungen finden sich an vielen anderen Orten und auch noch über 20 Jahre später, vgl. etwa Allen VI, ep. 1744, Z. 108.

<sup>14</sup> „[V]erum ex instituto omnis fere rerum scientia a graecis auctoribus petenda est. Nam unde tandem haurias vel purius, vel citius, vel iucundius quam ab ipsis fontibus?“ *De ratione studii*, ASD I-2, 116, Z. 13–15.

<sup>15</sup> Chomarat spricht bezüglich des Verhältnisses von Griechisch und Hebräisch treffend von „dissymétrie“. Chomarat, *Grammaire* (op. cit. Anm. 4), Bd. 1, 325.

<sup>16</sup> „[N]isi forte leve momentum esse putas Graecarum et Hebraicarum literarum peritiam. Tota philosophia, tota theologia tum temporis Graecorum erat.“ Allen III, ep. 844, Z. 215–217.

Bücherregal und in die sich darin befindlichen Bücher geworfen werden.<sup>17</sup> Auf dem bekannten Gemälde von Quentin Massys (Quinten Metsys) – es handelt sich um die eine Hälfte eines Diptychons, das Erasmus und Pieter Gillis 1517 auf eigene Kosten als Gabe für ihren Humanistenfreund Thomas More haben malen lassen – ist Erasmus nach dem Typus „Hieronymus im Gehäus“ abgebildet (Abb. 1).<sup>18</sup> Auf der Höhe von Kopf und Oberkörper ragt seitlich ein Bücherregal auffällig ins Bild. Darauf liegen mehrere Bücher, von denen einige auf dem Buchblock beschriftet sind. Zuoberst ist das *Novum Testamentum* zu erkennen. Auf dem unteren Regalbrett liegt zuunterst ein mit *Hieronymus* beschrifteter Band, auf diesem ein mit griechischer Schrift als *Loukianos* bezeichneter, und auf diesem wiederum ein mit *Mor* (für *Moriae encomium* oder *Lob der Torheit*) beschrifteter. Erasmus hatte die Entstehung des Bildes eng begleitet und es steht, wie Lisa Jardine treffend feststellt, in der Mitte zwischen Selbstportrait und Außensicht.<sup>19</sup> Die drei Bücher weisen einerseits wie ein Lebenslauf von Erasmus vollbrachte Arbeiten aus. Andererseits handelt es sich dabei aber um mehr als den stolzen Hinweis auf eigene Verdienste, evozieren die Titel und Autoren doch Texte und Inhalte, mit denen sich Erasmus selbst identifizierte. Im Unterschied zu dem von ihm gern bemühten Herkules zeigen die Werke nicht nur, was er getan hat, sondern auch wer er ist oder als wer er gelten wollte.

Wenden wir uns nun dem ersten Buch, Lukian, zu. Den im 15. Jahrhundert wieder in den Westen eingeführten, „griechischen“ Autor Lukian von Samosata (2. Jh. n. Chr.) kannte Erasmus spätestens seit 1499.<sup>20</sup> Während seiner Zeit in England verfasste er, wie auch sein Freund More, von manchen lukianischen Berichten und Dialogen lateinische Übersetzungen. Ein Band mit einer Sammlung Übersetzungen beider erschien 1506. Erasmus sollte später noch weitere Werke Lukians übersetzen und herausgeben. Wer aber war dieser Autor, dem Erasmus soviel Aufmerksamkeit schenkte? Wie bei zahlreichen antiken Autoren ist die wichtigste Quelle zu Lukians Biographie sein eigenes, schriftstellerisches Werk.

<sup>17</sup> Vgl. L. Jardine, *Erasmus, Man of Letters. The Construction of Charisma in Print* (Princeton, N. J. 1993), 27–37; Goldhill, *Who Needs Greek?* (op. cit. Anm. 10), 17–49.

<sup>18</sup> Die Literatur zu dem Gemälde ist äußerst umfangreich. Für eine Zusammenstellung derselben vgl. Jardine, *Erasmus, Man of Letters* (op. cit. Anm. 17), 215 f. Vgl. auch den neueren Ausstellungskatalog von J. O. Hand / C. A. Metzger / R. Spronk (Hg.), *Prayers and Portraits. Unfolding the Netherlandish Diptych* (Washington, D. C. 2006), Kat.-Nr. 16.

<sup>19</sup> Vgl. Jardine, *Erasmus, Man of Letters* (op. cit. Anm. 17), 9.

<sup>20</sup> Der Sinn der Anführungszeichen („griechischen“) wird sich umgehend erschließen. – Die folgenden Ausführungen zum Verhältnis von Erasmus zu Lukian fußen auf C. R. Thompson, ‚The Translations of Lucian by Erasmus and S. Thomas More‘, *Revue belge de philologie et d’histoire* 18 (1939), 855–881 und 19 (1940), 5–35; C. Robinson, *Lucian and His Influence in Europe*, *Classical Life and Letters* (London 1979), 165–197; E. Rummel, *Erasmus as a Translator of the Classics*, *Erasmus Studies* 7 (Toronto 1985), 49–69 (chapter 3: A Friendly Competition. More’s and Erasmus’ Translations from Lucian); M. Baumbach, *Lukian in Deutschland. Eine forschungs- und rezeptionsgeschichtliche Analyse vom Humanismus bis zur Gegenwart*, Beihefte zu *Poetica* 25 (München 2002), 33–42; Goldhill, *Who Needs Greek?* (op. cit. Anm. 10), 14–107.



Abb. 1: Quentin Massys, Erasmus von Rotterdam (1517, Öl auf Eichenholz), Windsor Castle.

Das ist – wenn man an ihm, an seiner Person in einem primären Sinn interessiert ist – ein Problem. Geht es jedoch um Lukian als Figur der Literaturgeschichte, so ist man der Frage, ob an einzelnen Stellen tatsächlich Autobiographisches oder bloß Fiktives kolportiert wird, enthoben, denn entscheidend ist dann nicht mehr, wer Lukian war, sondern als was er gegolten hat. In der dramatisch angelegten Gerichtsverhandlung *Doppelt angeklagt* (*Bis accusatus*) wird ein offensichtlich auf den Dichter verweisender Syrer im doppelten Wortsinn vorgeführt. Im Verlaufe der Gerichtsverhandlung erfährt man von seiner Exfrau namens Rhetorik, dass sie den Syrer erst griechisch akkulturiert habe. Als sie diesen als einen Jungspund

kennengelernt habe, da hätte er noch eine barbarische Aussprache gehabt, habe sozusagen wie ein Assyrier einen Kaftan getragen und sei in Kleinasien herumgeirrt. Erst sie habe ihm griechische Bildung, die *Paideia*, angedeihen lassen.<sup>21</sup> Die Dichotomie zwischen griechischer Bildung und der „barbarischen“ Herkunft des Syrers wird auch in anderen Dialogen durchgespielt.<sup>22</sup> Zwar ist die abgelegte, fremde Herkunft gerade durch diese Dichotomie immer wieder präsent, doch präsentiert sich Lukian insgesamt als Produkt griechischer Erziehung. Lukian steht und stand – wenn man von einer gewissen wissenschaftlichen Strömung des 19. und 20. Jahrhunderts absieht, die ihn als Semiten verstanden und diskreditiert sehen wollte – für das Erfolgsmodell der *Paideia*: von der Peripherie zum Zentrum, vom Syrischen (was immer darunter im Einzelnen verstanden wurde) zum hochsprachlichen, attischen Griechisch.

Während Lukian als Inbegriff eines geglückten Hellenisierungsprozesses galt, galt Erasmus seinerseits als Lukian seiner Tage. Dies war durchaus nicht immer als Kompliment gemeint, wie etwa Luthers Unterstellung an Erasmus belegt, dieser nähere in seiner Brust „einen Lukian oder ein anderes Schwein aus der Herde Epikurs“.<sup>23</sup> Dennoch kann es über die auch aus eigenen Stücken angestrebte Nähe von Erasmus und Lukian keinen Zweifel geben, übersetzte er doch nicht nur mehrere von dessen Werken – im Verständnis von Erasmus an sich schon ein Vorgang sowohl der Anverwandlung wie eigener Schöpfung<sup>24</sup> –, sondern nahm dessen Gestus auch in seinem heute bekanntesten Werk, dem *Lob der Torheit*, auf. Dieses ist ebenfalls, wenn auch nur halbwegs, auf dem Porträt von Massys zu erkennen, wo es auf dem Lukian-Band liegt. Erasmus stand somit gewollt und ungewollt für Lukian, der seinerseits, als akkultrierter Barbar, für eine erfolgreiche Hellenisierung und für vorbildliches Griechisch stand. Syrien ist dabei als negative Folie gegenwärtig.

Das dritte auf dem Gemälde von Massys deutlich sichtbare Buch, neben dem Neuen Testament und neben Lukian, ist mit *Hieronymus* angeschrieben. Die Edition der Briefe des Kirchenvaters Hieronymus (347–420 n. Chr.) war jenes Werk, das Erasmus häufig und gerne als Herkules-Arbeit beschrieb.<sup>25</sup> Dabei

<sup>21</sup> „Ἐγὼ γάρ, ὦ ἄνδρες δικασταί, τουτοῖν κομιδῇ μειράκιον ὄντα, βάρβαρον ἔτι τὴν φωνὴν καὶ μονονοῦχί κἀνδὺν ἐνδεδυκότα εἰς τὸν Ἀσσύριον τρόπον, περὶ τὴν Ἰωνίαν εὐρούσα πλαζόμενον ἔτι καὶ ὁ τι χρῆσαιτο ἑαυτῷ οὐκ εἰδότα παραλαβοῦσα ἐπαίδευσα.“ *Bis acussatus* 27 (in *Luciani Opera*, 4 Bde., hg. v. M. D. MacLeod [Oxford 1972–87], Bd. 2, 107, Z. 18–21).

<sup>22</sup> Vgl. zur Selbstdarstellung des Dichters S. Swain, 'The Three Faces of Lucian', in C. Ligota / L. Panizaa (Hg.), *Lucian of Samosata Vivus et Redivivus*, Warburg Institute Colloquia 10 (London 2007), 17–44, wo auch die Frage der Muttersprache Lukians behandelt wird.

<sup>23</sup> „Te in corde Lucianum aut alium quendam de grege Epicuri porcum alere“, zit. nach Baumbach, *Lukian* (op. cit. Anm. 20), 40; vgl. auch Goldhill, *Who Needs Greek?* (op. cit. Anm. 10), 53.

<sup>24</sup> So rühmte sich Erasmus für die Übersetzung der Dialoge mit „latinos feci“, zit. nach Baumbach, *Lukian* (op. cit. Anm. 20), 35.

<sup>25</sup> Die folgenden paraphrasierten Aussagen Erasmus' zu seinem Verhältnis zu Hieronymus sind Gemeinplätze der Erasmus-Forschung und finden sich alle zitiert und nachgewiesen bei Jardine, *Erasmus, Man of Letters* (op. cit. Anm. 17), 68–72.

bediente er sich jeweils ausdrucksstarker Formulierungen. Den Umfang der Arbeit betont er etwa, indem er selbst als Herausgeber der Briefe mehr Mühe gehabt haben will, als Hieronymus mit dem Schreiben derselben. Die Bedeutung seiner Arbeit verkündet er, indem er sein eigenes Abmühen bis zum Tod als Ermöglichung für die Wiederbelebung des Hieronymus präsentiert. Die Intimität der Beziehung zu Hieronymus drückt er mit der emphatischen Formulierung von „meinem Hieronymus“ aus.

Besonders deutlich wird die Identifikation mit dem Kirchenvater in einer Passage der von Erasmus verfassten *Vita*, in welcher der Aufenthalt von Hieronymus in der Wüste Syriens geschildert wird. Der Aufenthalt in der Wüste, bei Schlangen und Räubern, ist ein Topos christlicher Askese. In ihrer Monographie wollte Jardine in der entsprechenden Stelle ein Säkularisierungsgeschehen sehen, kraft dessen der spätantike Kirchenvater zum sich um Texte abmühenden Humanisten der Renaissance mutiert.<sup>26</sup> Diese Deutung und partielle Identifikation des Erasmus mit bloß dem weltlichen Hieronymus wurde überzeugend als zu teleologisch kritisiert: Erasmus identifiziere sich sehr wohl auch mit dem christlichen und asketischen Hieronymus.<sup>27</sup> Dies wird umso einleuchtender, wenn man die Behandlung der Sprache in den Blick nimmt. Dass Hieronymus das Hebräische und eine Reihe anderer, verwandter Sprachen, wie das Chaldäische und das Syrische, erlernte, wird ja gerade nicht als fröhliche Wissenschaft, als ein humanistischer Sprachaufenthalt gesehen, sondern als integraler Bestandteil der Askese, denn Hieronymus „überwand die Schwierigkeit des Hebräischen durch rücksichtslosen Eifer und erlangte nicht bloß ein Verständnis für die unverständliche und fremde Sprache, sondern verinnerlichte auch deren eigentümlichen Klang und die ihr eigenen rauen Laute“.<sup>28</sup> Der Erwerb der hebräischen Sprache ist nicht so sehr das Ausleben humanistischer Neigung als vielmehr ein Zeichen für die Askese, die für Hieronymus bedeutet, sich der Rauheit der Sprache auszusetzen, ebenso wie andere ein härenes Hemd tragen mögen. Damit nicht genug, so fährt Erasmus fort, lernte er auch noch andere, mit dem Hebräischen verwandte Sprachen, wie das Chaldäische und das Syrische, obwohl letzteres nur eine gemeine Handelssprache war.<sup>29</sup> Am deutlichsten wird der Unterschied zwischen dem Hebräischen und dem Griechischen auch hier wieder in einem scheinbaren Parallelismus. So heißt es von Hieronymus in der Wüste, er habe „über die Propheten nachgesonnen und aufmerksam versucht, die Geheimnisse

<sup>26</sup> Vgl. ebd., 74.

<sup>27</sup> Vgl. M. Vessey, ‚Erasmus’ Jerome. The Publishing of a Christian Author‘, *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook* 14 (1994), 62–99; A. W. Reese, „So Outstanding an Athlete of Christ“. Erasmus and the Significance of Jerome’s Asceticism, *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook* 18 (1998), 104–117.

<sup>28</sup> „[S]ermonis Hebraici difficultatem improbo studio pervicit, et barbarae peregrinaeque linguae non solum intelligentiam, sed et peculiarem sonum ac vernaculum stridorem est assuetus.“ *Hieronimi stridonensis vita*, Ferguson, 152.

<sup>29</sup> Vgl. ebd., 153.

ihrer Prophezeiungen zu entschlüsseln. Aus den Evangelien und den Schriften der Apostel schöpfte er die Philosophie Christi.<sup>30</sup> Das Alte Testament blieb trotz allem Hebräisch-Studium ein Buch mit sieben Siegeln, das der Hieronymus des Erasmus zwar gehorsam durchforschte und bestaunte, doch getrunken hatte er aus der ihm unmittelbar zugänglichen Quelle des Neuen Testaments. Auch große Literatur fand Hieronymus in der syrischen Wüste gerade nicht in alttestamentlichen Schriften und Texten semitischer Sprachen, sondern in klassisch gebildeten und griechisch schreibenden Autoren, denen bei entsprechender Begabung und rhetorischem Können Hieronymus gar die eine oder andere Irrlehre nachzusehen bereit war.<sup>31</sup>

Der Hieronymus des Erasmus wandte sich den semitischen Sprachen als seiner Wüste zu, in der er durch die griechische Quelle des Neuen Testaments und durch klassische Literatur in ebensolcher Sprache erfreut und am Leben erhalten wurde. Syrien und seine Sprachen stehen im Kontext der Askese und werden nicht um ihrer selbst willen, sondern eher als notwendige Übel aufgesucht.

Die auf den ersten Blick beliebige Kombination von Neuem Testament, Lukian und Hieronymus lässt sich einerseits als Summe der Bestandteile des die lukianische und die christliche Welt verschmelzenden und auf dem Bild *Masys*' ja ebenfalls präsenten *Lobes der Torheit* entschlüsseln. Andererseits teilen diese Werke aber einen antiken Entstehungskontext, der im kulturellen und sprachlichen Zwielficht der Levante anzusiedeln ist. Neben zahlreichen anderen inhaltlichen Überschneidungen,<sup>32</sup> beschreiben alle drei Bücher ein Übersetzungsgeschehen, eine *translatio studii*, von wenig wertgeachteten, semitischen Sprachen in das geschätzte Griechisch (wenn auch für das Neue Testament nicht in ein attisches) oder mindestens in ein von griechischer Rhetorik geprägtes Latein.

### Von Ziegen und Ziegenwolle. Erasmus und aramäische Jesu-Worte

Syrien und seine Sprachen bilden also bei Lukian und Hieronymus einen lächerlichen oder feindlichen Hintergrund, vor dem sich die Vorzüglichkeit griechischer Sprache und Kultur entfaltet. Doch wie verhält es sich mit dem neutestamentlichen Text selbst? Erasmus geht in den Prolegomena zu den *Annotationes* nicht auf das Phänomen von semitischen Wendungen und Wörtern ein, die in den griechischen Text des Neuen Testaments eingegangen sind. So böten etwa

<sup>30</sup> „Meditabatur in prophetis, in eruendis oraculorum mysteriis vigilantissimus. Ex evangelicis et apostolicis litteris, velut ex purissimis fontibus, Christi philosophiam hauriebat.“ Ebd., 151.

<sup>31</sup> So etwa im Fall von Origenes; vgl. ebd., 151 f.

<sup>32</sup> Vgl. H. D. Betz, *Lukian von Samosata und das Neue Testament. Religionsgeschichtliche und paränetische Parallelen. Ein Beitrag zum Corpus Hellenisticum Novi Testamenti*, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 76 (Berlin 1961).



im Markusevangelium die aramäischen Worte *Talitha kumi* („Mädchen, erhebe dich!“), mit denen Jesus die Tochter des Jairus von den Toten auferweckt (Mk. 5,41), oder der Befehl an Ohren und Mund des Taubstummen, sich zu öffnen, formuliert in derselben Sprache und in demselben Evangelium (Mk. 7,34), ja an sich Anlass für jene Verehrung, die Erasmus echten Worten zukommen lassen möchte, wenn er sie bloß kannte. Tatsächlich wurde diesen aramäischen Jesu-Worten im Laufe der Geschichte vielerorts jene Verehrung zu Teil, und wie Zauberformeln, deren Wirkkraft bekanntlich ebenso auf ihrer Unverständlichkeit wie auf ihrer Unabänderlichkeit besteht, wurden sie als magisch wirksam angesehen.<sup>33</sup> Wie hält es Erasmus also mit diesen aramäischen Jesu-Worten? Zum einen gibt er im lateinischen Text des Neuen Testaments die Worte mit *Tabitha cumi* wieder, entgegen – wie er selbst in den *Annotationes* anmerkt – dem Zeugnis der griechischen Handschriften. Zum anderen spekuliert er über die Möglichkeit, dass *Tabitha* ein Eigennamen – etymologisch auf „Ziege oder Esel“ (*capra sive hinnulus*) zurückgehend – sein könnte, um dann die Lesart „von unserem Freund“ Johannes Reuchlin zur Diskussion zu stellen, der sich in *De verbo mirifico* (Basel 1494) dafür ausgesprochen hatte, *tabitha* nicht als Namen oder Anrede, sondern als Imperativ („Hebe deine Augen auf!“) zu deuten. Ironischerweise hatte Reuchlin seine innovative Lesart mit korrupten Handschriften begründet, die entstanden seien, weil die Theologen mehr auf aristotelische Sophisterei als auf das Wort Gottes gegeben hätten, so dass „die Geschwätzigkeit der Menschen die Rede Gottes auslöschte“.<sup>34</sup>

Einzelne Exponenten der Gelehrtenrepublik reagierten mit Häme sowohl auf die Innovation Reuchlins, als auch auf die angebliche Nachlässigkeit oder Inkompetenz des Erasmus. Der spanische Geistliche und Mitarbeiter an der Complutensischen Polyglotte Jacobus Lopes Stunica (Diego López Zúñiga, um 1470–1531) hatte das *Novum Instrumentum* des Erasmus bereits im Erscheinungsjahr gründlich gelesen, hielt sich aber mit der Veröffentlichung seiner Kritik (nicht ganz freiwillig) bis 1520 zurück.<sup>35</sup> Darin geht er auch auf die erwähnte Markus-Stelle ein, bewertet das von Erasmus Vorgebrachte als lächerlich (*ridicula*) und

<sup>33</sup> Vgl. G. Mussies, 'The Use of Hebrew and Aramaic in the Greek New Testament', *New Testament Studies* 30 (1984), 416–432, hier 425–428.

<sup>34</sup> „Talia multis in Sacrae Scriptura locis ab indoctoribus corrupta invenietis, dum hac aetate plus solent theologi Aristotelis dialectica sophismata quam divinae inspirationis et Sancti Spiritus animadvertere verba. Unde studio humanae inventionis ipsa coelestis traditio negligitur, et loquacitas hominum extinguit Dei sermonem“, zit. nach C. Gilly, 'Una obra desconocida de Nebrija contra Erasmo y Reuchlin', in M. Revuelta Sañudo / C. Morón Arroyo (Hg.), *El Erasmismo en España* (Santander 1986), 195–218, hier 217.

<sup>35</sup> Vgl. dazu und zum Folgenden E. Rummel, *Erasmus and His Catholic Critics*, 2 Bde., Bibliotheca humanistica et reformatrica 45 (Nieuwkoop 1989), Bd. 1. (= 1515–1522), 145–177 (Kapitel 7: Pride and Prejudice: Jacobus Stunica and the *Homo Batavus*). Zur Biographie von Stunica vgl. A. Coroleu, 'Anti-Erasmianism in Spain', in E. Rummel (Hg.), *Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus*, Brill's Companions to the Christian Tradition 9 (Leiden 2008), 73–92, bes. 74–79.

führt gegen die Interpretation von Erasmus – der hier einfach Reuchlin wiedergibt – ausgerechnet die Bemerkung von Hieronymus ins Feld, der in *De optimo genere interpretandi* an dieser Stelle doch ebenfalls *talitha* lese.<sup>36</sup> Daran anschließend weist Stunica auf seinen verdienten Landsmann Nebrija hin, der diese Stelle hinreichend geklärt habe.<sup>37</sup>

Zum Leidwesen des Erasmus sollten es seine Kritiker aber damit nicht bewenden lassen. Der von ihm bis anhin geschätzte Elio Antonio de Nebrija (1441/44–1522) doppelte auch in eigener Regie nach und verfasste eine Streitschrift unter dem Titel *Aelius Antonius Nebrissensis in Reuclinum Phorcensem et Erasmus Roterodamum, quod de talita in Evangelio Marci et tabita in Luca non bene senserunt*.<sup>38</sup> Der kurze und polemische Traktat, den Nebrija 1522 kurz vor seinem Tod verfasst hatte, nimmt, wie schon am Titel sichtbar wird, an der Behandlung der Stelle aus Markus 5,41 Anstoß.

In diesem Traktat geht Nebrija in überdeutlichen Worten mit Reuchlin und dem ihm folgenden Erasmus ins Gericht. Zuerst wirft er Reuchlin inhaltliche Fehler vor, nämlich Hebräisch als die Sprache Jesu zu bezeichnen, wo doch dieser ein neueres Chaldäisch gesprochen habe.<sup>39</sup> Dann bringt Nebrija seine eigene Publikation *Tertia Quinquagena* ins Spiel, worin er diese Frage als erster unter seinen Zeitgenossen abgehandelt habe, zu einer Zeit, als Reuchlin und Erasmus wohl noch nicht geboren worden seien.<sup>40</sup> Dann wird der Ton ernster und Nebrija will wissen, wer Reuchlin „denn erlaubt hat, nach eigenem Belieben Buchstaben, Silben oder ganze Wörter hinzuzufügen, zu streichen, zu verändern oder zu vertauschen? Besonders da er dieses nicht tut, um eine korrupte Lesart

<sup>36</sup> „Unde & divus Hieronymus in libro de optimo genere interpretandi hunc locum citans Talitha quidem legisse videtur, quanquam Talatha libri ex impressione corrupte habent.“ Jacobus Lopes Stunica, *Annotationes contra Erasmus Roterodamum in defensionem tralationis Novi Testamenti* (Alcalá de Henares: Brocario 1520), fol. Cii<sup>r</sup>.

<sup>37</sup> Vgl. Aelius Antonius Nebrissensis, *Tertia Quinquagena* (Alcalá de Henares: [Brocario] 1516), fols. diiiv–diiiii<sup>r</sup>. Vgl. zu Nebrija C. del Valle Rodríguez, ‚Antonio Nebrija’s Biblical Scholarship‘, in Rummel (Hg.), *Biblical Humanism* (op. cit. Anm. 35), 57–72, bes. 63.

<sup>38</sup> Die einzige bekannte, von Paul Oskar Kristeller in Kopenhagen entdeckte Abschrift dieses Textes stammt aus dem 18. Jahrhundert und findet sich abgedruckt bei Gilly, ‚Una obra‘ (op. cit. Anm. 34), 204–214.

<sup>39</sup> Vgl. ebd., 205.

<sup>40</sup> So jedenfalls die Übersetzung in Rummel, *Erasmus and His Catholic Critics* (op. cit. Anm. 35), Bd. 1, 155 für: „quo tempore Reuclinus et Erasmus nondum forsitan in lucem erant editi“. Diese Interpretation will aber nicht ganz aufgehen, denn Nebrija hatte das betreffende Werk, die *Tertia Quinquagena*, erstmals 1516 und somit keineswegs vor Erasmus’ Geburt veröffentlicht. Stimmiger scheint es, wenn Nebrija auf die Geburtsdaten der Bücher (und nicht der Menschen) und die für ihn tatsächlich unklare chronologische Abfolge verweist. Während dies für die Konkurrenz von Nebrija und Erasmus Sinn macht, passt Reuchlins *De verbo mirifico* schlecht, wurde das Werk doch bereits 1494, also über zwanzig Jahre früher, veröffentlicht. Doch offensichtlich war dies Nebrija nicht mehr präsent, wie die folgende Bemerkung belegt: „In quo aut Reuclinum sequitur aut illum Reuclinus, nam incertum habeo uter ab altero hunc errorem acceperit.“ Gilly, ‚Una obra‘ (op. cit. Anm. 34), 212.



zu berichtigen, sondern um aus einer richtigen eine falsche zu machen.“<sup>41</sup> Die Konjektur Reuchlins sei sein eigenes Hirngespinnst und entbehre jeder Grundlage.<sup>42</sup> In der Folge wächst sich der Vorwurf sachlichen Versagens zu demjenigen des Sakrilegs aus, wenn Nebrija rhetorisch fragt, ob er – Reuchlin – sich nicht schäme, als halber Barbar dem in den drei Sprachen versierten Hieronymus ins Angesicht zu widerstehen. Schließlich evoziert Nebrija das Jüngste Gericht:

Was wirst du dem Richter antworten, wenn er kommt auf den Wolken des Himmels, sich dir entgegenstellt und spricht: Hast du etwa gedacht, dass ich dir gleich sein werde, ein Lügner und ein Sohn des Teufels, der du mir in den Mund legst, was ich nie gesagt habe und beseitigst, was ich den Evangelisten, meinen Zeugen, zu schreiben aufgetragen habe?<sup>43</sup>

Was Erasmus angehe, so Nebrija, so kumulierte dieser gleichsam die Fehler Reuchlins, indem er falsch lese (*b* statt *l*), *tabita* dann als Eigennamen statt als Anredeform deute und schließlich auch noch *abiti* („heb die Augen auf“) als mögliche Lesart gelten lasse. Dagegen erwähnt Nebrija nochmals lobend Hieronymus und dessen Lesart und Deutung von *talita*, um dann entnervt festzustellen: „Aber Erasmus sitzt in jener Kacke fest und mag vom einmal in die Welt gesetzten Irrtum nicht mehr lassen.“<sup>44</sup> Offenbar hatte Nebrija auch schon die zweite Auflage von Erasmus' Neuem Testament von 1519 gesehen, in dem die Stelle in den *Annotationes* noch nicht überarbeitet worden war.

Und wie reagierte Erasmus auf die schwerwiegenden Vorwürfe? Er verfasste seinerseits eine Streitschrift gegen Stunica, in der er, auf dessen jüdische Abkunft anspielend, laut darüber nachdachte, weshalb dieser so eingenommen sei vom Hebräischen und Hebraismen auch dort entdeckte, wo gar keine stünden.<sup>45</sup> Die antijudaistische Karte gegen Stunica – der seinerseits ebenfalls nicht um chauvinistische Stereotype verlegen gewesen war und sich als stolzer Spanier am biersaufenden Niederländer ergötzt hatte – spielte auch der Erasmus sekundierende deutsche Gelehrte Jakob Ziegler (um 1470–1549), der die ethnische „Reinheit“ des antiken Judentums ebenso in Zweifel zog wie diejenige des spanischen Vol-

<sup>41</sup> „Quis illi permetteret ut pro commodo suo addat, detrahat, mutet aut trasmutet [sic] litteras vel syllabas vel dictiones? Cum praesertim id faciat non ut ex depravata lectione veram restituat, sed ut ex vera mendosam faciat.“ Ebd., 206.

<sup>42</sup> „[L]ectione nunquam audita sed quam ipse primus omnium excogitavit.“ Ebd., 208.

<sup>43</sup> „Quid venturo iudici respondebis, cum veniet in nubibus Coeli et statuatur te contra faciem tuam dicetque: Suspensus es inique, quod ero tui similis, hoc est mendax et ex patre diabolo natus, sicut tu imponens mihi quod nunquam dixi, et tollens quod Evangelistis, hoc est testibus meis scribenda mandavi?“ Ebd., 210.

<sup>44</sup> „Sed Erasmus in eodem luto semper haeret et ab errore semel incepto nunquam discedit.“ Ebd., 213.

<sup>45</sup> „Nescio quid suspicionis mihi parit, quod Stunica tam impense favet Hebraeis ut his omnia velit debere, cum res nihil tale postulet.“ *Apologia respondens ad ea quae Iacobus Lopis Stunica taxaverat in prima duntaxat Novi Testamenti aeditione*, ASD IX-2, 94, Z. 704–706.

kes, das mit allerhand herumstreunenden Halbjuden durchmischt sei, sodass selbst gute Leute ihre religiöse und ethnische Identität zu verlieren drohten.<sup>46</sup>

Obwohl die Streitschrift *Nebrijas* nur als Manuskript zirkulierte, musste Erasmus Kenntnis davon haben, wie eine Bemerkung in einem Brief an Guy Morillon vom 25. März 1524 zeigt: „Ich hätte das *Nebrija* nicht zugetraut. Aber dennoch: Dort steht nichts, was mich angeht und überhaupt ist es Haarspalterei in einer unwichtigen Sache.“<sup>47</sup> In der Tat konnte er sich nicht betroffen fühlen, hatte er doch in den *Annotationes* von 1516 ausdrücklich Reuchlin als Gewährsmann angegeben. In der *Apologia* von 1521, mit der er sich später gegen seinen Kritiker Stunica wehrte, schiebt Erasmus die diesbezüglichen Interpretationen Johannes Oekolampad in die Schuhe.<sup>48</sup> Den betreffenden Kommentar in den *Annotationes* überarbeitete er für die Ausgabe von 1522. In der revidierten Fassung impliziert er des Weiteren, dass die Frage ohnehin müßig sei, da die Sprachen Hebräisch, Chaldäisch und Syrisch nicht unbedingt sauber zu trennen und da auch gegenseitige Beeinflussung, historische Entwicklungen und volkssprachliche Abweichungen denkbar seien.<sup>49</sup> Hochsprachliche Reinheit für semitische Sprachen lässt sich nach Erasmus unter den Bedingungen des Völkergewimmels zur Zeit Jesu also ähnlich schwer feststellen wie nach seinem Sekundanten Ziegler die Reinheit des Blutes im frühneuzeitlichen Spanien.

Mit dem im Vorwort der *Annotationes* in Aussicht gestellten Reliquienkult für Jesu-Worte in der Ursprache und für eine Sorge um jeden Buchstaben derselben ist es tatsächlich bei Erasmus nicht sehr weit her. Er kniet weder vor den aramäischen Jesu-Worten nieder, noch lässt er ihnen anderweitig besondere Verehrung zuteil werden. Vielmehr beweist sein Umgang mit denselben, dass der griechische Text für Erasmus das Wesentliche war. So enthielt der Kommentar zum aramäischen *talita kumi* in der Erstauflage nur einige spröde Bemerkungen und etymologische Beobachtungen aus zweiter Hand. Nach der heftigen Kritik der Spanier revidierte Erasmus zwar die entsprechende Stelle in den *Annotationes*,

<sup>46</sup> Zum antiken Judentum: „Deinde Iudaicas leges neque tunc pure colebant, sed Græcis studijs Romanisque castris & obsequijs corrupti, gentilitatem promiscue referebant proselyti fuerunt.“ Jakob Ziegler, *Libellus adversus Iacobi Stunicæ maledicentiam pro Germania* (Basel: Froben 1523), fol. h 5<sup>v</sup>. Zum frühneuzeitlichen Spanien: „[C]omperi, illic gentium ubi plures linguæ et religiones in usu sunt, peregrinum palàm in medium conijicimus inquirentes, nostrâ ne lingua & religio ne sit an externa. Et Stunica quia illis locis ubi semiudæis fora & viæ plenæ sunt natus & educatus fuit, in dubium vocant boni omnes Hebionitâ ne sit an Christianus, Maranus ne an Hispanus.“ Ebd., fol. l 3<sup>r</sup>.

<sup>47</sup> „Nebrissensem iudicasset candidiorem. Et tamen ibi nihil est quod ad me pertinet, et rixa est de lana caprina.“ Allen V, ep. 1431, Z. 28 f.

<sup>48</sup> „Porro quod adiicio *Thabitha* sonare Hebraeis respice sive attolle oculos, non dubito quin scripserim admonitu Oecolampadii.“ *Apologia respondens ad ea quæ Iacobus Lopis Stunica taxaverat in prima duntaxat Novi Testamenti aeditione*, ASD IX-2, 112, Z. 84 f.

<sup>49</sup> „Tanta est rerum humanarum volubilitas. Neque vero mihi dissimile veri est Christum populari sermone vsum qui tum promiscuæ multitudini erat in usu, praesertim cum apud populum verba faceret.“ *Annotationes in Marcum*, ASD VI-5, 382, Z. 786–788.

tat den Streit über das ursprünglich als „Ziege“ (*capra*) gedeutete *talita* aber als Haarspalterei, wörtlich als einen „Streit über Ziegenwolle“ (*rixa de lana caprina*), ab.<sup>50</sup>

### Von Erasmus zu Beza: Lefèvre und Estienne

Der Einfluss Erasmus' auf französisches, auf Reform ausgerichtetes Gedankengut begann schon sehr früh. Es war die Ausgabe der *Annotationes* von Valla durch Erasmus, die Jacques Lefèvre d'Étaples (Jacobus Faber Stapulensis, um 1455–1536) zu eigenen Studien zur Bibel animierte, die er unter dem Titel *Quincuplex Psalterium* 1509 beim Pariser Drucker Henri Estienne (gest. 1520) veröffentlichte.<sup>51</sup> Zwei Jahre später kam es auch zu einem Treffen der beiden Gelehrten anlässlich eines Besuches von Erasmus in Paris. Trotz erklärtem Einvernehmen blieb eine empfundene Konkurrenz zwischen den beiden bestehen, die sich noch verstärkte, als Erasmus 1516 das *Novum Instrumentum* veröffentlichte. Nicht nur sah Lefèvre sein eigenes Werk in den Schatten gestellt, er warf Erasmus auch vor, die Frömmigkeit der Gelehrsamkeit geopfert zu haben. Dennoch erfolgte auch im Werk Lefèvres unter dem Eindruck von Erasmus eine zunehmend historisch orientierte Lesart der biblischen Texte und eine Umkehr im Abhängigkeitsverhältnis von Schrift und Frömmigkeit. Ironischerweise war es gerade die von Erasmus katalysierte Hinwendung zur Schrift, die Lefèvre in späten Jahren zu seiner französischen Bibelübersetzung bewog, der er aber weder den griechischen Text des Neuen Testaments noch die lateinischen Übersetzung des Erasmus sondern die *Vulgata* zugrunde legte.<sup>52</sup> Nicht zuletzt zeigt sich die Nähe von Lefèvre und Erasmus in den gegen beide gerichteten, 1526 publizierten *Annotationes* von Noël Bédæ.

Ein Unterschied zwischen Lefèvre und Erasmus wird jedoch in der Beziehung zum Hebräischen wahrnehmbar. Obwohl Lefèvre seiner volkssprachlichen Bibelübersetzung den *Vulgata*-Text zugrunde legte, glaubte er im Unterschied zu Erasmus, wissenschaftlich den überlieferten Text verbessern zu können und zwar im Rückgriff auf die *Hebraica veritas*, den hebräischen Urtext.<sup>53</sup> Aber wie

<sup>50</sup> Die bei Horaz belegte Redensart vom Streiten über Nichtigkeiten erörtert Erasmus auch in den *Adagia* 1,3,53, ASD II-1, 366.

<sup>51</sup> Zum Konnex Lefèvre und Erasmus vgl. H. Heller, 'Jacques Lefèvre d'Étaples' in P. G. Bietenholz / T. B. Deutscher (Hg.), *Contemporaries of Erasmus. A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, 3 Bde. (Toronto 1985–87), Bd. 2, 315–318; G. Bedouelle, 'Attacks on the Biblical Humanism of Jacques Lefèvre d'Étaples', in Rummel (Hg.), *Biblical Humanism* (op. cit. Anm. 35), 117–141.

<sup>52</sup> Vgl. dazu den Beitrag von Jan Krans im vorliegenden Band ('Deconstructing the Vulgate. Erasmus' Philological Work in the *Capita* and the *Soloecismi*'), S. 187–206).

<sup>53</sup> Vgl. zum Folgenden J. Krans, *Beyond What Is Written. Erasmus and Beza as Conjectural Critics of the New Testament*, New Testament Tools and Studies 35 (Leiden 2006), 162–167.

sollte die *Hebraica veritas* bei Fragen zum griechisch verfassten und überlieferten Neuen Testament helfen? In der Auseinandersetzung mit Erasmus ging es um ein Psalmen-Zitat im Hebräerbrief, wo es – auf Christus bezogen – heißt, dass der Mensch „eine kleine Zeit niedriger als die Engel“ gewesen sei (Hebr. 2,7). Dies ist identisch mit dem Wortlaut der *Septuaginta*, also der griechischen Übersetzung des Alten Testaments. Diese Übersetzung weicht aber vom überlieferten hebräischen Text ab, wo es heißt, der Mensch sei „wenig niedriger als Gott“ (Ps. 8,6). Dem Eindruck, dass der inspirierte Text des Alten Testaments dem ebenfalls inspirierten Text des Neuen Testaments zu widersprechen scheint, begegnet Lefèvre, indem er auf zweierlei Weise auf die *Hebraica veritas* setzt. Zum einen hält er fest, dass der hebräische Text des Alten Testaments korrekt sei und dass es sich bei der Version der *Septuaginta* um einen Übersetzungsfehler handle. Zum anderen rehabilitiert er den neutestamentlichen Text, der durch einen solchen Befund scheinbar diskreditiert ist, indem er für den Hebräerbrief eine nicht mehr erhaltene hebräische Originalfassung annimmt, die dann in der griechischen Übersetzung nach dem Vorbild der *Vulgata* in die Irre ging. Dem in beiden Fällen korrekten hebräischen Urtext stehen somit zwei fehlerhafte griechische Übersetzungen gegenüber. Bei Erasmus hingegen verhält es sich gerade umgekehrt. Er glaubt erstens nicht an einen hebräische Vorlage für den griechischen Text des Hebräerbriefes und verneint, zweitens, dass die Übersetzung der *Septuaginta* fehlerhaft sei. Das doppelte Pochen Erasmus’ auf die *Graeca veritas* ist umso bemerkenswerter, als Lefèvre seine Lesart mit Hieronymus zu begründen vermochte. Die Loyalität von Erasmus war im Zweifelsfall also gegenüber dem Griechischen noch größer als gegenüber dem geschätzten Kirchenvater.

Das Bindeglied zwischen biblischer Gelehrsamkeit im Kontext allgemeiner, vorkonfessioneller Reformbestrebungen und einer Wissenschaft im Dienst der protestantischen Reformation, das Bindeglied zwischen Paris und Genf gewissermaßen, bildet der Gelehrte, Drucker und agile Kaufmann Robert Estienne (Robertus Stephanus, 1503–59).<sup>54</sup> Bereits sein Vater Henri hatte, wie oben erwähnt, das *Quincuplex Psalterium* Lefèvres gedruckt und so seinerseits ältere Pariser Bibelforschung mit neuer klassischer Bildung verbunden. Der jüngere Estienne unternahm es auch, angeregt durch Lefèvre und Erasmus, selbst *ad fontes* zu gehen und einen möglichst originalen Bibeltext zu präsentieren, wobei es ihm nicht um einen Text in den Ursprachen, sondern um einen *Vulgata*-Text zu tun war, der möglichst nahe beim Original des Hieronymus sein sollte. Zu diesem Zweck hatte er, auf der Suche nach alten Handschriften, verschiedene alte Bibliotheken in Paris und St. Denis aufgesucht. In gewisser Hinsicht war das Unternehmen gewagter als eine Publikation des griechischen Textes, denn mit einem Bemühen um einen bereinigten *Vulgata*-Text wurde die Überlieferung und mithin der

<sup>54</sup> Die Ausführungen zu Robert Estienne folgen E. Armstrong, *Robert Estienne – Royal Printer. An Historical Study of the Elder Stephanus* (Cambridge 1954).

vertraute Text deutlicher in Frage gestellt. Robert Estienne war klug genug, diese seine Bibel vor Piratendruckern zu schützen. Er erhielt vom König alsbald ein Privileg, das ihm zwar nicht das Copyright für den Bibeltext garantierte, aber doch verbot, in Frankreich den Beitrag Estiennes zu dieser Bibel – nämlich die Kollationen, Indizes und Auslegungen – ohne Erlaubnis nachzudrucken.

Dem *Vulgata*-Text blieb Estienne verbunden und in seinem Neuen Testament von 1551, das sowohl den *Vulgata*-Text, wie auch den griechischen Text und die Übersetzung des Erasmus enthielt, verteidigte er die *Vulgata* mit dem Argument, dass diese ihrerseits auf sehr alten griechischen Handschriften beruhe. In den 1530er Jahren war Estienne bestrebt, auch Hebräisch und Griechisch zu drucken und 1539 begann er, mit den Kleinen Propheten anfangend, mit dem Druck des Alten Testaments auf Hebräisch. In demselben Jahr wurde er auch mit dem Titel „Königlicher Drucker für Hebräisch und Latein“ versehen. Als Estienne 1541 mit dem Titel „Königlicher Drucker für Griechisch“ versehen wurde, erhielt er gleichzeitig eine Zahlung von 225 Pfund, die es ihm ermöglichte, die sogenannten Königlichen Griechischen Typen bei Claude Garamond in Auftrag zu geben. Mit diesen Typen, die die künftige Erscheinung griechischer Drucke maßgeblich beeinflussten, war denn auch der erste umfangreiche Band Estiennes in griechischer Sprache gedruckt: Dabei profitierte die 1544 erschienene *Kirchengeschichte* des Eusebius auch vom Umstand, dass der „Königliche Drucker“ besonderen Zugang zu Handschriften in königlichem Besitz, die teilweise eigens eingekauft wurden, genoss.

Ein Neues Testament in griechischer Sprache folgte nur zwei Jahre später, 1546, und Estienne pries im Vorwort die königliche Großzügigkeit für die Anschaffung von kleineren griechischen Lettern, die er mit dieser Ausgabe des Heiligen Textes heiligen wolle.<sup>55</sup> Estienne scheint in den Ausgaben von 1546, 1549 und 1550 auch zu implizieren, dass er einen besseren Text als Erasmus vorlegen könne. Doch wenn Estienne auch auf die Complutensische Polyglotte und – allerdings nicht sehr signifikante – Manuskripte der Königlichen Bibliothek zurückgreifen konnte: Sein Verdienst im Bezug auf den neutestamentlichen griechischen Text blieb weit hinter demjenigen für den Text der *Vulgata* zurück. Dennoch setzte die Ausgabe von 1550, die sogenannte *Editio Regia*, durch ihre hohe Druckqualität, die opulente Ausstattung und die Anführung verschiedener Lesarten den Goldstandard für kommende Ausgaben des griechischen Neuen Testaments.

## Beza

Bald nach seinem Umzug nach Genf regte Robert Estienne den Genfer Reformator Théodore de Bèze (Beza, 1519–1605) dazu an, eine neue lateinische Über-

<sup>55</sup> Vgl. ebd., 124–146.

setzung des griechischen Textes anzufertigen.<sup>56</sup> Beza kam diesem Wunsch nach und erstellte eine Übersetzung, die auf der Ausgabe des griechischen Textes von Estienne aus dem Jahr 1550 fußte. Die Übersetzung von Beza erschien 1557 zusammen mit dem *Vulgata*-Text, aber ohne einen griechischen Text. Dieser kam erst 1565 in der stark revidierten und bereits von Robert Estiennes Sohn und Enkel des gleichnamigen Henri Estienne besorgten Ausgabe begleitend hinzu. Die Ausgabe von 1557 stellte für Estienne Senior den wichtigsten Titel in seinem Verlagsprogramm dar. Sie schien ihm in der Tat so wichtig, dass er aufgrund eines Raubdrucks durch Johannes Oporinus den Genfer Rat bat, beim Basler Rat zu intervenieren. Die Folge davon war ein Abkommen zwischen Basel und Genf, gegenseitige Raubdrucke zu unterlassen. Wie aus dem Werdegang Estiennes klargeworden sein dürfte, spielte Latein als Sprache der Bibel auch im protestantischen Kontext weiterhin eine äußerst wichtige Rolle. In ihrer klassischen Monographie zu Estienne bekräftigt Elizabeth Armstrong, dass Estienne mittels seiner lateinischen Bibel und den von ihm erstellten Erläuterungen den Leser so nahe an den Urtext wie möglich bringen wollte, wie dies mit lateinischer Sprache möglich war.<sup>57</sup>

Während Erasmus mit seiner lateinischen Übersetzung und dem beigegebenen griechischen Text im Grunde die *Vulgata* angriff, griff Beza später mit seiner eigenen lateinischen Übersetzung diejenige des Erasmus sowie die 1551 in Basel bei Oporinus erschienene von Sebastian Castellio an.<sup>58</sup> Die Zentralität der lateinischen Übersetzung für Beza zeigt sich in der Tatsache, dass der griechische Text erst der zweiten Ausgabe, nämlich derjenigen von 1565, beigegeben wurde. Dieser Text war fast gänzlich identisch mit demjenigen, den Estienne schon früher gedruckt hatte und der seinerseits weitgehend identisch war mit dem von Erasmus herausgegebenen Text. Es war dann der Text des Neuen Testaments von Beza, der seit der in Leiden gedruckten Elzevir-Ausgabe von 1633 explizit als *Textus receptus* bezeichnet wurde.<sup>59</sup> So zementierte oder kanonisierte Beza den griechischen Text des Erasmus. Dies obwohl Beza Erasmus allenthalben kritisierte und polemische Kommentare gegen diesen in späteren Ausgaben auch an jenen Stellen stehen ließ, wo er sich ihm inhaltlich – etwa auf Anraten seines Schülers Isaac Casaubon, der Erasmus schätzte – annäherte.<sup>60</sup>

<sup>56</sup> Vgl. ebd., 211–268; J.-F. Gilmont, 'Théodore de Bèze et ses imprimeurs', in I. Backus (Hg.), *Théodore de Bèze (1519–1605). Actes du colloque de Genève (septembre 2005)*, Travaux d'Humanisme et Renaissance 424 (Genf 2007), 89–100.

<sup>57</sup> Vgl. Armstrong, *Robert Estienne* (op. cit. Anm. 54), 77.

<sup>58</sup> Vgl. zu den folgenden Ausführungen zu Beza Krans, *Beyond What Is Written* (op. cit. Anm. 53), 195.

<sup>59</sup> Vgl. B. M. Metzger, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration* (Oxford 31992), 106.

<sup>60</sup> Vgl. M. Campagnolo, 'Entre Theodore de Bèze et Érasme de Rotterdam: Isaac Casaubon', in Backus (Hg.), *Théodore de Bèze* (op. cit. Anm. 56), 195–217.

Beza arbeitete für seine von Annotationen begleitete Übersetzung wahrscheinlich mit der Estienne-Ausgabe von 1551, die sowohl den griechischen Text, wie auch die Übersetzung der *Vulgata* und des Erasmus bot. Es ist in der Forschung umstritten, wie Bezas Einstellung zur *Vulgata* im Vergleich zu Erasmus einzuschätzen ist: Während die eine Seite Beza in seiner *Vulgata*-Kritik das Werk des Erasmus fortführen sieht, sieht die andere Seite den Gegensatz von Beza gegenüber Erasmus als dominierend an, der mitunter gar dazu geführt habe, dass Beza die *Vulgata* gegen Erasmus stark machte.<sup>61</sup> Wie dem auch sei: Einigkeit besteht darüber, dass Beza Erasmus als Person der Kirchengeschichte ablehnend gegenüberstand und dass dieses Urteil auch auf sein Urteil über die philologischen Verdienste des Erasmus abfärbte.

Während Beza in seinen Annotationen Erasmus häufig stillschweigend folgt, greift er ihn öfters auch frontal an und bezeugt einmal an einer Stelle gar, dass hier „Erasmus oder jemand anders den Text korrumpiert“ habe.<sup>62</sup> Beza stützte seine Lesarten dabei vielmehr auf innertextliche, narrative Argumente als auf eine die handschriftlichen Quellen historisierende Textkritik ab. Geradezu komisch wirkt es aus heutiger Sicht, wenn der Reformator Beza im Fall von Lukas 2,22 mit der *Vulgata* explizit gegen „die meisten Manuskripte“ und gegen Erasmus liest, dass „die Tage ihrer [d. h. Marias] Reinigung“ um waren und den Verdacht äußert, dass sich der korrupte Text durch ein Ansinnen erklären lasse, das Ansehen Marias zu mindern.<sup>63</sup>

Die Geringachtung der *Hebraica veritas* durch Erasmus bot eine willkommene Einfallstelle für Bezas Kritik. Ab der Ausgabe von 1582 zog Beza auch lateinische Übertragungen von neutestamentlichen Texten in semitischen Sprachen heran, die seinem Neuen Testament so etwas *Hebraica veritas* verliehen. Die Ausgaben antiker Übersetzungen des neutestamentlichen Textes in Syrisch und Arabisch von Immanuel Tremellius und Franz Junius waren ab der Ausgabe von 1582 eine äußerst wichtige Referenz für die Übersetzung Bezas. Nach Jan Krans hatte Beza diese Übersetzungen beständig vor Augen.<sup>64</sup> Tremellius war ein zum Christentum konvertierter Jude aus Ferrara, der einst als Regius-Professor für Hebräisch in Cambridge gelehrt hatte.<sup>65</sup> Er galt als einer der pro-

<sup>61</sup> Vgl. zur ersten Position ebd.; vgl. zur zweiten Position Krans, *Beyond What Is Written* (op. cit. Anm. 53).

<sup>62</sup> „eam ... vel Erasmus vel aliquis alius depravit“, zit. nach Krans, *Beyond What Is Written* (op. cit. Anm. 53), 277.

<sup>63</sup> Ebd., 293 f. Vgl. zu Marienlob von unerwarteter Seite auch W. Tappolet (Hg.), *Das Marienlob der Reformatoren. Martin Luther, Johannes Calvin, Huldrych Zwingli, Heinrich Bullinger* (Tübingen 1962).

<sup>64</sup> Vgl. Krans, *Beyond What Is Written* (op. cit. Anm. 53), 208. Vgl. auch R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics. The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725*, 3 Bde. (Grand Rapids, Mich. 2003), Bd. 2 (= *Holy Scripture. The Cognitive Foundation of Theology*), 434.

<sup>65</sup> Zu Tremellius und seinem *Novum Testamentum* vgl. K. Austin, *From Judaism to Calvinism. The Life and Writings of Immanuel Tremellius (c. 1510–1580)* (Aldershot 2007), 125–143



minentesten reformierten Hebraisten und übersetzte unter anderem Calvins Katechismus ins Hebräische. Tremellius hatte aufgrund der von Ignatius III., dem Patriarch in Antiochien, in Auftrag gegebenen *Editio princeps* (1555) des Neuen Testaments in Syrisch und eines syrischen Manuskriptes in Heidelberg einen eigenen syrischen Text erstellt. Dieser wurde 1596 bei Henri Estienne in Genf gedruckt. Das *Novum Testamentum* des Tremellius enthält vier Texte, nämlich den üblichen griechischen Text, die lateinische Übersetzung Bezas, den von Tremellius besorgten syrischen Text, sowie die ebenfalls von Tremellius besorgte lateinische Übersetzung des syrischen Textes. Der vierspaltigen Textausgabe waren außerdem eine chaldäische und eine syrische Grammatik beigegeben. Das Interesse und der Erfolg, der der Ausgabe von Tremellius beschieden war, erklärt sich damit, dass es im 17. Jahrhundert umstritten war, ob nicht das Syrische die Sprache mindestens von Teilen des neutestamentlichen Urtextes sei. Zwar ging Tremellius davon aus, mit seinem syrischen Text eine sehr frühe Übersetzung aus dem Griechischen vorliegen zu haben, doch das Alter dieser Übersetzung und die Tatsache, dass Syrisch damals die *Lingua franca* der Levante war und somit, wie Tremellius betont, Christus und die Apostel in dieser Sprache zum Volk gesprochen hätten, lassen es für ihn wahrscheinlich erscheinen, dass die Sprache der neutestamentlichen Schriften, wenn sie nur an die Juden gerichtet gewesen wären, auf Syrisch erfolgt wären. Das Griechische als Sprache der Wahl verdanke sich dagegen der unendlichen Weisheit des Heiligen Geistes, der die Botschaft in der Sprache der Weltliteratur aufgehoben sehen wollte.<sup>66</sup> Das Griechische und dessen Prestige sollen, ganz pragmatisch, die Verbreitung der Botschaft sicherstellen.

Beza selbst war zwar für die Schönheiten der klassischen Sprachen Griechisch und Latein mehr als nur empfänglich. Dennoch schätzte er den Wert der von Tremellius bereitgestellten lateinischen Übersetzung aus dem Syrischen überaus hoch ein und vermerkt in seinen eigenen *Annotationes*, dass dem syrischen Text höchste Autorität zukomme.<sup>67</sup> Für Beza scheinen die syrischen und arabischen Übersetzungen als der hebräischen Sprache näherstehende Sprachen

---

(chapter 7: The Novum Testamentum); R. J. Wilkinson, 'Immanuel Tremellius' 1569 Edition of the Syriac New Testament', *The Journal of Ecclesiastical History* 58 (2007), 9–25.

<sup>66</sup> „Neque dubitandum videtur quin Spiritus sanctus eodem sermone in sacris novi Testamenti voluminibus describendis uti voluisset, si quidem ad solam Iudaeorum nationem ea pertinuissent, vel si lingua Syriaca longius per orbem latiusque diffusa fuisset. Sed quia thesaurus ille totius Ecclesiae ex omnibus mundi plagis contrahendae communis erat, istaque lingua suis quasi finibus circundabatur, Graeca autem (ut hodie Latina) latissime vagabatur, infinitae fuit divini Spiritus sapientiae, res novi Testamenti per eius linguae celebritatem perpetuis literarum monumentis voluisse consignare.“ Aus dem vorangestellten, unpaginierten Widmungsschreiben an Königin Elisabeth in Immanuel Tremellius, *Ἡ καὶνὴ διαθήκη*. ... *Est autem interpretatio Syriaca Novi Testamenti, Hebraeis typis descripta, plerisque etiam locis emendata eadem Latino sermone reddita* ([Genf]: Henr. Stephanus 1569).

<sup>67</sup> „maximae merito auctoritatis“, zit. nach Krans, *Beyond What Is Written* (op. cit. Anm. 53), 208.



die Tatsache kompensiert zu haben, dass das Neue Testament in Griechisch und nicht in der Sprache des Alten Testaments, der Sprache der Offenbarung vom Sinai, verfasst war.

Für Beza war denn auch die Übersetzung die eigentliche Herausforderung, während er den Urtext in gedruckter Form als eigentlich schon gegeben betrachtete. Während das Kernstück der Ausgabe von Erasmus die *Annotationes* bilden, ist das Kernstück der Ausgabe von Beza die lateinische Übersetzung. Doch Übersetzung konnte eben mehr sein als bloße Übersetzung, denn der vermeintliche Urtext war ja selbst schon mindestens teilweise Übersetzung: So bemerkt Beza zur gedoppelten, aramäisch-griechischen Anrede „Abba, Vater“, der Evangelist Markus habe hier den Ausdruck Jesu sowohl notiert wie auch übersetzt.<sup>68</sup> Die Übersetzung und insbesondere die Rückübersetzung kann nach Beza sogar näher am Wort Gottes sein als der Urtext selber: So macht Beza etwa für die alttestamentlichen Zitate im Neuen Testament den masoretischen Text stark, obwohl die neutestamentlichen Autoren die *Septuaginta* zitieren.

Was den griechischen Text angeht, so lehnte Beza aus ebenso pragmatischem wie dogmatischem Kalkül jeden Eingriff ab. Der Kirchenpolitiker und Theologe konnte kein Interesse daran haben, in Zeiten der konfessionellen Polemik, den Text der Heiligen Schrift und damit diese selbst zur Disposition zu stellen. Damit befand sich Beza in einer doppelten Aporie: Einerseits machte er für den neutestamentlichen Text die *Hebraica veritas* stark, andererseits konnte und wollte er am griechischen Text nichts ändern. Weiter war er durch seine religionspolitisch motivierte, schlichte Übernahme des griechischen Textes von Erasmus gezwungen, implizit eine getreue vorreformatorische Überlieferung anzunehmen.

### Der Kritiker des Kritikers: Scaliger

Wie prägend auch Beza für die protestantische Orthodoxie geworden sein mag, seine Haltung gegenüber Erasmus war nicht die Norm im französischen Protestantismus der Zeit und ihr sollte auch nicht unwidersprochen bleiben. Beza wurde gerade da angegriffen, wo er sich auf sicherstem Grund wähnte, nämlich bei der *Hebraica veritas*. Joseph Justus Scaliger (1540–1609), allgemein nicht unbedingt ein sehr sanfter Mensch, hielt sich in den Tischreden, die als *Scaligerana* in verschiedenen Versionen überliefert sind, noch weniger zurück.<sup>69</sup> Beza, so Scaliger, tadle Erasmus allzusehr für Kleinigkeiten.<sup>70</sup> Ganz allgemein

<sup>68</sup> Vgl. ebd., 254 f.

<sup>69</sup> In der Tat bekannte Scaliger auch gegenüber Beza selbst, dass er mit einer Liste der philologischen Fehler in dessen Neuem Testament ein ganzes Buch füllen könnte; vgl. Campagnolo, „Entre Bèze et Érasme“ (op. cit. Anm. 60), 195.

<sup>70</sup> „Beza Erasmus nimis reprehendit in minutulis.“ *Scaligerana ou bons mots, rencontres agréables, et remarques judicieuses & sçavantes de J. Scaliger* (Köln 1695), 56.

schätzt Scaliger die editorische und linguistische Kompetenz Bezas nicht eben hoch ein, wenn er bemerkt, dass Beza glücklicherweise seine Arbeiten zu Tertullian nicht veröffentlicht habe. Und weshalb hielt Scaliger die Forschungen Bezas zu Tertullian für wertlos? „Es ist schwer, etwas von Tertullian herauszugeben ohne die Manuskripte zur Hand zu haben, aber jeder würde es besser machen als Junius.“<sup>71</sup> Dies ist eine bemerkenswerte Aussage im Zusammenhang mit Beza, denn mit Junius ist niemand anders als der oben erwähnte Franz Junius gemeint, ein ehemaliger Schüler Bezas und Assistent von Immanuel Tremellius bei dessen einflussreicher Übersetzung des Alten Testaments ins Lateinische.

Genau den Boden, den Beza mit Tremellius und Junius in den semitischen Sprachen gefunden zu haben glaubte, entzieht Scaliger dem Nachfolger Calvins. Scaliger wird sogar noch deutlicher, wenn er von Beza sagt: „Beza beleidigt Erasmus und feiert sich völlig zu Unrecht.“ Als Begründung für das Irregehen Bezas im Bezug auf Erasmus gibt Scaliger die Abhängigkeit von den von Junius herausgegeben Kollationen arabischer Bibelübersetzungen an. Beza hätte diesen geglaubt und sich deswegen öfters geirrt. Frans van Ravelingen oder – latinisiert – Franciscus Raphelengius hätte Beza auf die Probleme dieser arabischen Quellen aufmerksam gemacht, aber „Beza kümmerte das nicht“.<sup>72</sup> Schließlich greift Scaliger gar noch zum verbalen Zweihänder, mit dem er in philologischen Auseinandersetzungen seine Gegner aus dem Weg zu räumen pflegte, und unterstellt Beza, von Hebräisch nichts verstanden zu haben.<sup>73</sup> Die linguistische Inkompetenz Bezas, der nur Jura in Poitiers studiert habe, ist für Scaliger der Grund der sachlich unhaltbaren Gegnerschaft zu Erasmus. Das Bild, das Scaliger von Beza zeichnet, ist somit das wenig schmeichelhafte eines schlechten und von Schadenfreude beherrschten Philologen. Die Vorzüge Bezas dagegen, die Scaliger auch anführt, scheinen teils auch vergiftete Komplimente zu sein: Das phänomenale Gedächtnis Bezas, das es ihm erlaubt habe, mehrere Kapitel der Bibel einfach so auf Griechisch herzusagen, wirkt im Kontext einer selbstbewussten Textkritik eher kurios als beeindruckend. Und die mehrfach hervorgehobene Schönheit der körperlichen Erscheinung Bezas ist angesichts der Skandale, die ein homoerotisches, lateinisches Gedicht des jugendlichen Beza in einer mittlerweile

<sup>71</sup> „Beza aliquid fecerat in Tertullianum, sed bene fecit quod non edidit. Difficile est aliquid in illum Autorem edere sine MSS. & tamen quis melius faceret quam Junius.“ Ebd., 55 f.

<sup>72</sup> „Insultat & triumphat de Erasmo, il a grand tort. Beza credit versioni Junii Actorum ex Arabico, & interdum causa fuit cur erraret. Rafelengius Pater scripserat ad Bezam errores propter illud Arabicum: non curavit Beza. Il n'estoit pas docte en Hebreu. Beze reprend souvent & à tort Erasme, il s'amuse & s'abuse à le reprendre, il n'a pas bien entendu les langues, il a étudié en droit à Poitiers.“ Ebd., 56.

<sup>73</sup> Vgl. P. T. van Rooden, *Theology, Biblical Scholarship and Rabbinical Studies in the Seventeenth Century. Constantijn L'Empereur (1591–1648), Professor of Hebrew and Theology at Leiden, Studies in the History of Leiden University* 6 (Leiden 1989), 134.

konfessionalisierten Gelehrtenrepublik ausgelöst hatte, ebenfalls verdächtig.<sup>74</sup> Jedenfalls lässt sich festhalten, dass Scaliger Beza – auch wenn er ihn an anderer Stelle für seine Eloquenz und Frömmigkeit lobt – nicht unkritisch gegenüberstand und dass er dies zu einem guten Teil mit Bezas Umgang mit Erasmus, „jenem unglaublich scharfsinnigen Mann“, begründete.<sup>75</sup>

## Fazit

Am Anfang dieser Darstellung standen die Erläuterungen von Erasmus zum griechischen Text und den verflorenen, weil gesprochenen und nicht geschriebenen Worten Jesu in seiner Sprache. Bereits in den Prolegomena zu den *Annotationes* selbst wird allerdings deutlich, dass Erasmus dem griechischen Text eine Qualität und ein Vermögen zuspricht, welche von einem Text in einer anderen Sprache schlicht nicht übertroffen werden können. Dieser Befund bestätigt sich im Kontext von Erasmus' anderen literarischen Tätigkeiten: Hieronymus und Lukian stehen beide für eine *translatio studii* aus dem Osten in den Westen und von semitischen oder „barbarischen“ Sprachen zu einer Wertschätzung von geschliffenem Griechisch. Weiter zeigen auch der Umgang Erasmus' mit den wenigen erhaltenen Jesu-Worten in aramäischer Sprache und insbesondere sein Umgang mit diesbezüglicher Kritik seitens Nebrijas, dass er prinzipiell von einem Studium solcher fremdsprachlichen Erscheinungen wenig erwartete.

Im Kontext des französischen Protestantismus nimmt sich das Erbe des Erasmus komplex aus. Mit der bald nach 1516 einsetzenden Reformation transfigurierte auch die Frage nach der eigentlichen Sprache des Neuen Testaments von einer philologischen Sachfrage oder gar einem humanistischen Geschmacksurteil zu einem Schauplatz erbitterter dogmatischer Auseinandersetzungen, die sich zwar an konfessionellen Streitpunkten – wie der Rolle der Heiligen Schrift – entzündeten, die aber nachgehend nicht unbedingt entlang dieser Linien ausgefochten wurden.<sup>76</sup> Die Gegnerschaft Bezas gegenüber Erasmus scheint eher die Ausnahme gewesen zu sein und führte bei ersterem zu unvermuteten, argumentativen Schulterschlüssen mit dem konfessionellen Gegner, wenn er etwa den

<sup>74</sup> Vgl. W. Schleiner, „That Matter Which Ought Not to Be Heard of“. Homophobic Slurs in Renaissance Cultural Politics, *Journal of Homosexuality* 26 (1994), Nr. 4, 41–75, hier 42–48.

<sup>75</sup> „perspicacissimo vir ingenio“. Allerdings kritisiert Scaliger auch Erasmus, wenn auch milder. So wirft er ihm vor, das Latein von Hieronymus überschätzt zu haben, wo er es doch selber besser als dieser beherrscht habe. *Scaligerana* (op. cit. Anm. 70), 139 f.

<sup>76</sup> Vgl. zur „Dogmatisierung“ der Philologie im Kontext des Konfessionalismus des 17. Jahrhunderts Müller, *Holy Scripture* (op. cit. Anm. 64). Vgl. zur anhaltenden Wertschätzung von Erasmus an der protestantischen Akademie von Saumur im 17. Jahrhundert F. Laplanche, *L'écriture, le sacré et l'histoire. Érudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, *Studies van het Instituut voor intellectuele betrekkingen tussen de Westeuropese Landen in de zeventiende eeuw* 13 (Amsterdam 1986), 41–45.

Text der *Vulgata* gegen Erasmus verteidigte und motiviert von protestantischer Schrifttreue eine Textkritik nicht zulassen wollte und damit auch die katholische oder mittelalterliche Überlieferung rehabilitierte. Der Rückgriff auf das syrische Neue Testament, die Peschitta, (in der ins Lateinische übertragenen Form) war für Beza gerade deswegen attraktiv, weil sie vom überlieferten griechischen Text nicht wesentlich abwich.

Wenn auch die Gleichgültigkeit oder gar Verachtung des Erasmus für das Hebräische im Kontext einer breit anrollenden Hebraistik alsbald obsolet werden sollte, so galt dies nicht für die Anerkennung, die ihm als Herausgeber und Kommentator des Neuen Testaments auch in reformierten Kreisen weiterhin gezollt wurde. Letztlich blieb selbst dem erklärten Gegner des Erasmus, Beza, nichts anderes übrig, als den von diesem in die Welt gesetzten griechischen Text zu übernehmen und zu verteidigen und seine Polemik auf dessen *Annotationes* zu beschränken.

## Abstract

Erasmus does not aim to present a transcript of the spoken words of Jesus. At least, this is what he professes in the prolegomena of his *Novum Testamentum*. If such a transcript in Hebrew or Syriac did exist, Erasmus goes on to assure us, he would worship it as a relic. Thus, Erasmus presents himself as a humble bearer of merely the second best conceivable text, namely the Greek New Testament. However, in the context of Erasmus' other writings there can be little doubt that he thought of the Greek text as the *ne plus ultra*. His confidence is evident in the way he treats the few Aramaic New Testament phrases in his annotations and downplays the respective critique of the Spanish scholar Nebrija. This was because Greek in the early 16<sup>th</sup> century was not just a language; its very use was an avowal of commitment to emergent humanist scholarship. Erasmus was deeply committed to this new kind of learning, whereas he never really warmed to Semitic languages. In fact, the Greek quality of the New Testament resonates with Erasmus' presentation of the life of Jerome who in the Syrian desert was nourished by the wells of the Greek Church Fathers. It also resonates with Syrian-born Lucian of Samosata, Erasmus' most cherished Greek stylist. After Erasmus and especially in the Reformed tradition, the Semitic origins of the New Testament became much more alluring. In order to get closer to the words Jesus actually had spoken, scholars tried to reconstruct a Syriac New Testament text. Even though they were driven by the Protestant battle cry of *sola scriptura*, their very work questioned the extant text. In the midst of confessional contest, faithfulness to the sources threatened to shake the foundations of Reformed policy. Thus a scholar-cum-churchman like Beza found himself in an uneasy quandary: for the sake of argument he had to attack pre-Reformation textual tradition and Erasmus as an editor while at the same time, for the sake of confessional cohesion, Erasmus' text had to be presented as the binding Word of God.